

EL MONSTRUO COMO TÓTEM TABUADO

TÓTEM Y ANIMAL

Variados y diversos son los distintos tipos de relaciones entre hombre y animal. Van desde la simple tipología hasta la mitología y la religión. Acaso dentro de las más intensas relaciones humano-bestia se encuentren el bestialismo y el totemismo. En la primera de ellas los lazos de unión son íntimos; en la segunda, sacros. Es esta última condición la que más nos interesa en el presente trabajo. La relación estrecha entre hombre y animal, en la que existen varios lazos de comunión, y donde prepondera el elemento mítico, se llama totemismo. Podemos decir que "el totemismo está estrechamente ligado con la idea de animal poderoso"¹. También guarda relación con el concepto de *animismo*².

Hay totemismo individual y social. El individual puede llamarse *nagualismo*, nombre tomado de la tradición azteca, en la que se consideraba que un hombre tiene un animal particular que forma parte de su *alter ego*. El individuo puede convertirse en su *nagual*; los chamanes tienen la cualidad de dominar dichas transformacio-

¹ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 69.

² Es común en 'culturas primitivas' dotar de ánimo a objetos que nosotros consideramos inanimados. La concepción de ánimo es muy diversa y sorprendentemente cambiante según los distintos pueblos y comunidades que estudiemos. Esta ánimo puede ser positiva o negativa; puede incluso convertirse en monstruosa.

nes. Incluso los dioses tienen su nahual³. El *nagual* o *nahual* tiene una estrecha relación con la idea de alma exterior. El animal está *cargado* con una energía hierofante; es por ello que tiene tal importancia en la historia de las religiones. El animal —ciertos animales especialmente— es poder; sabemos que el monstruo es también poder; su posesión evidencia poderío. Es por ello que Van der Leeuw afirma que: “poseer el objeto poderoso, el animal poderoso, significa *salvación*”⁴.

Ahora bien, existen relaciones entre dios y algunos animales sagrados, y se le puede consagrar un animal o varios a cada dios, animal que sirve como representación y en ocasiones como víctima en sacrificio; incluso llega a adorarse dicho animal⁵. Sin embargo, debemos tener en consideración que:

En realidad, los tótems no son dioses, por regla general, no se les adora en el sentido de que se les ofrezcan sacrificios, etc. [...] El totemismo no necesita dioses; significa una inmersión en el poder de un animal [...] El animal totémico es una especie de reserva de poder de la tribu o del clan⁶.

El parentesco hombre-animal es estrecho, no sólo desde el punto de vista de la evolución natural, sino incluso para la mayor parte de las cosmovisiones. En este contexto, Van der Leeuw refiere una cita de Marett respecto a la caza:

³ Cf. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología...*, p. 70. También hay quien prefiere llamar al nahual como *tona*, pero este término es bastante menos extendido.

⁴ “También la figura del animal es durante largo tiempo inseparable de la salvación”. [...] “Los cereales tienen a veces figura de animal: se representa al cabrito, gallo o liebre de los granos”, pp. 93-94.

⁵ Cf. SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú. Obras completas*, vol. 9, Buenos Aires, Hyspamérica, 1993, p. 1842.

⁶ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología...*, p. 71.

La caza no es ni una explotación ni una organización útil, sino más bien un entrechocamiento de poderes o un influenciarse recíprocamente, padecimiento conjunto de hombre y animal, que tiene como finalidad la comunidad doméstica o un banquete sagrado. (*Ibid.*, p. 69).

Tenemos ejemplos varios de pueblos enteros, o estirpes, a los que se les ha atribuido parentesco con animales, de los cuales, ellos parecen estar orgullosos. Aquí cobra importancia la relación esbozada al inicio: las relaciones más importantes entre hombres y animales pueden tener un carácter sexual o divino. Sobre ayuntamientos de seres humanos y animales tenemos ejemplos en el *Jardín de flores curiosas* de Antonio de Torquemada (ed. de G. Allegra. Madrid, Castalia, 1982); una de ellas es la que acontece a la hermosa hija de un hombre principal de Suecia. Sucedió que en el bosque un oso sorprende a la muchacha acompañada de otras personas, que al ver al animal, huyen desafiadas, no pudiéndolo hacer la doncella de quien hablamos; pero el oso no la mató, antes la llevó a su cueva, sita en un valle profundo, y para sorpresa de todos:

[...] toda su crueldad se le volvió en amor entrañable, y comenzó a halagarla, poniéndole sus brazos mansamente, y a tratarla de manera que la doncella conoció la intención que tenía, y perdió alguna parte del miedo con que estaba, y no atreviéndose a resistir la ferocidad del oso, con temor de perder la vida, y vino a consentir, aunque no por su voluntad, que tuviese sus ayuntamientos libidinosos con ella.

[...] y la naturaleza, que muchas veces obra cosas muy maravillosas y fuera del concierto y orden natural, de tal manera juntó la simiente de esta fiera y con tales ligaduras en el cuerpo de esta doncella, que sintiéndose preñada, y esperándose que había de parir algún notable monstruo, parió un hijo, que ninguna cosa sacó de su padre más de ser un poco más vellosa en todo el cuerpo que ninguno de los otros hombres; y criándose con diligencia y cuidado, le pusieron su mismo nombre, [...] y después que fue hombre,

salió tan esforzado y valeroso de su persona, que de todos era temido [...] (pp. 181-182).

Se dice incluso que los reyes de Dacia y Suecia proceden del linaje de este hombre hijo de oso. Con esto se ve que no siempre es un estigma negativo la procedencia de linaje de híbrido o de animal.

También se refiere en este *Jardín...* de Torquemada que hubo un ayuntamiento entre un simio, jefe de una manada de esta animalia, y una mujer que fue condenada a habitar una isla en la que este simio estaba: "y así pasó algún tiempo, en el cual el simio vino a aprovecharse de ella, teniendo sus ayuntamientos sin que ella fuese parte para estorbárselo, porque temía de ser luego muerta" (p. 183). La mujer tendrá dos hijos de ese simio, a quienes éste matará, cuando la mujer huya de su lado.

También tenemos el ejemplo de una mujer y un perro "muy grande y muy fiero", únicos supervivientes de un naufragio. Primeramente el perro salva a la mujer de que otras fieras la maten; posteriormente, tienen relaciones de las que ella resulta preñada, y pare un hijo, el cual, cuando crece, "tuvo también acceso con la madre, y engendró otros hijos, de los cuales, multiplicando, vinieron a ser habitados aquellos dos reinos; y así, en ellos tienen en muy gran veneración a los perros, por tener creído que traen su origen y principio de ellos" (pp. 185-186).

Observamos el mismo patrón en las historias precedentes: una mujer queda a merced de un animal poderoso, teme por su vida, el animal la protege, y a ella no le queda más remedio que acceder a los ayuntamientos carnales. Los consiente, pero no los desea; tal vez sea ésta la razón por la que no se dan ejemplos de hombres con animales hembras.

Debemos hacer aquí un pequeño paréntesis para recordar que están constantemente documentados los ayuntamientos no sólo de hombres con animales, sino

incluso de hombres con dioses que están transformados en animales. Los dioses, por su parte, tienen ocasionalmente tratos carnales con humanos y con monstruos. Encontramos ejemplos de todos estos casos constantemente en la mitología clásica. Bastante menos común es el hecho de que los dioses se ayunten con animales. La zoofilia, aunque es una práctica más o menos extendida, sobre todo dentro de las sociedades de pastores, no suele ser admitida comúnmente más que en la forma de mitología, es decir, convirtiéndola en hierofanía. La relación humano-animal será condenada con castigos divinos, frecuentemente anunciados por monstruos. Una vez más las dos realidades: la prosaica y la divina, se encuentran en los extremos que se tocan.

Ahora bien, regresando un poco, debemos tener en cuenta que a los animales se les atribuye personalidad propia, e incluso se les ha dado personalidad jurídica:

El proceso a animales era, todavía no hace mucho tiempo, una institución viviente. Los animales podían presentarse como testigos, acusados o acusadores. Los habitantes de Arles exigieron en 1565 la expulsión de las langostas. La solicitud fue tramitada por el antiguo *Tribunal de l'officiale*. El licenciado Marín se encargó de representar a los insectos y los defendió con gran celo. Pero las langostas, bajo la amenaza de anatema, fueron condenadas a retirarse. Todavía el año 1845 tuvo lugar en Francia un proceso a un animal (*Fenomenología...*, p. 68).

Al ser sujeto jurídico, es un sujeto con responsabilidad, por tanto, su voluntad quedaría, cuando menos, esbozada. Al ser tan persistente la atribución de 'alma' al animal, podemos colegir que se trata de una tarea 'natural' del aparato psíquico hacia el animal, y es que los animales tienen una importantísima función psicológica dentro del aparato psíquico humano como ya se ha visto en otra parte⁷. Van der Leeuw cita a Maspero

⁷ Vid. HÉCTOR SANTIESTEBAN, "Animalia literaria y paremiológica", México, UNAM, 1993 (tesis de maestría).

diciendo, sobre la distancia que separa a los animales del hombre, que era, en el antiguo Egipto, muy tenue, y los dioses y faraones tenían representaciones híbridas humano-animales. Sobre los aborígenes del archipiélago índico afirma que no hay "ninguna diferencia esencial entre hombre y animal y pasan por habituales el apareo con animales, el nacer de animales y proceder de ello"⁸. De aquí que podamos señalar que el tótem —podría decirse que el monstruo igualmente— en su vertiente más animal, es en realidad el antepasado común de las sociedades humanas.

Por ejemplo, los clanes de las tribus cazadoras norteamericanas se consideraban descendientes de ancestros mitad animales y mitad humanos. Estos ancestros no solamente eran los padres de los miembros humanos del clan, sino también de la especie animal de donde el clan tomaba su nombre⁹.

MONSTRUO Y TÓTEM

El monstruo tiene también funciones psicológicas de tótem tabuado. El monstruo no sólo tendrá las funciones del padre individual, sino también las del colectivo. Al ser una creación, o mejor dicho, una recreación colectiva, será el antepasado común, será lo que ahora designamos como *tótem*. No en vano los tótems que conocemos poseen elementos híbridos, pueden parecer monstruos, y de hecho lo son en su aspecto negativo. Al respecto podemos recordar el excelente ensayo de Freud, *Tótem y tabú*.

Existe una cierta identificación entre el individuo y la sociedad por un lado, y el tótem por otro. Freud seña-

⁸ Cf. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología...*, pp. 66-67.

⁹ JOSEPH CAMPBELL, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 339.

la que “muchas tribus se sirven de imágenes de animales como símbolos heráldicos y ornán con ellas sus armas de caza o de guerra. Los hombres se dibujan o tatúan en sus cuerpos las imágenes de estos animales”¹⁰. Más aún: “existen tribus e individuos que se identifican con el nombre mismo de los animales tótem”. La fisiognomía parte, en cierta medida, de lo dicho anteriormente.

La comparación de los rasgos de hombres y animales origina de modo bastante permanente dos procesos mentales, que se pueden considerar complementarios. Uno es el de atribuir a los hombres rasgos animales. Otro el de dar a los animales rasgos y caracteres humanos¹¹.

Para la teratología resulta de interés que el hombre experimente una cierta empatía con el animal, pero resalta el hecho de que fija, sobre todo, sus ojos en lo amenazante del *otro*.

Para los pueblos cazadores primitivos de los más remotos milenios humanos, cuando el tigre de colmillos de sable, el mamut y el reino de las presencias animales menores eran las manifestaciones primarias de lo que era ajeno [...]. Una identificación inconsciente tomó lugar y esto finalmente tomó consciencia en las figuras mitad humanas mitad animales de los antecesores totémicos mitológicos¹².

TÓTEM Y TOTEMISMO

Veamos algo sobre el tótem. Para Freud, “el tótem es, en primer lugar, el antepasado del clan, y, en segundo, su espíritu protector y su bienhechor, que envía

¹⁰ SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1811.

¹¹ JULIO CARO BAROJA, *Historia de la fisiognómica*, Madrid, Istmo, 1988, p. 68.

¹² JOSEPH CAMPBELL, *El héroe...*, pp. 333-334.

oráculos a sus hijos y los conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso"¹³. Hay diversas interpretaciones sobre la esencia y orígenes de los tótems. Freud señala tres tipos de teorías explicativas del totemismo: las nominalistas; las sociológicas; las psicológicas (p. 1817). Klane (*Etnología*) considera que el origen del tótem se encuentra en las armas heráldicas adoptadas por tribus, familias e individuos para distinguirse entre sí¹⁴. Freud señala que la primera teoría esbozada por Frazer fue la psicológica; de esta manera, "el tótem representaría un refugio en el que el alma sería depositada para sustraerla a los peligros que pudieran amenazarla" (p. 1821). Algo así como un alma exterior, ligada a un individuo de la especie tótem, pero no identificado particularmente, razón por la cual se respeta a la especie entera. Esto recuerda al ogro del cuento folklórico centroeuropeo, que cuenta con un alma exterior, llegada incluso a depositar en un pajarito inofensivo; el hecho de que su alma esté fuera de su cuerpo lo hace casi invencible. También algunos monstruos gozan de esta misma alma ubicada en el exterior de su cuerpo. Freud cuenta otra posición al respecto de dicha alma exterior: la que Wilken propone enlazando esta cuestión a la de la transmigración de las almas.

Por su parte, Van der Leeuw indica los principales rasgos del totemismo: 1) El bienestar de un grupo humano está inextricablemente trabado con el tótem; de ahí se puede inferir, aunque no es forzoso hacerlo, que: a) el grupo lleva el nombre del tótem; b) el tótem pasa por antepasado del grupo. 2) Diversos tabúes valen respecto del tótem. Como tales se presentan: a) la prohibición de matarlo o, en algunos casos, de comerlo; en ciertas ocasiones o bajo condiciones especiales, empero, puede predominar la exigencia de comerlo, por-

¹³ Apud SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1748.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 1817.

que el contacto entre tótem y grupo debe fortalecerse; b) la prohibición del matrimonio dentro del mismo grupo totémico.

Parece ser que el monstruo funciona en cierta medida como un tótem, aunque en ocasiones funcione más exacta y ampliamente como un antitótem; si, bien, su ambigüedad hace difícil el decantarse por alguna dirección determinada al respecto, tal vez lo más importante —por el momento, en espera de estudios posteriores— sea el establecer las fuertes relaciones conceptuales entre monstruo y tótem; y que el concepto monstruo ocupa un lugar, en el aparato psíquico del hombre, ubicado junto al concepto tótem¹⁵.

Otro punto que debemos tener en cuenta es la comunicación, consciente o inconsciente, entre hombre y animal. Provenimos de una tradición en cuya cosmovisión las fronteras de hombre y bestia son insalvables; sin embargo, vemos que no es así, que efectivamente existe comunicación interespecífica entre el animal y el hombre, y que, de hecho, los despliegues atemorizantes del monstruo son comprendidos por el hombre como lo serían por casi cualquier animal superior. Por lo tanto, no sólo son comprendidos, sino heredados filogenéticamente, es decir, los elementos compositivos del monstruo son casi todos ellos provenientes de animales peligrosos o atemorizantes a causa de su misma peligrosidad, peligrosidad que nuestra percepción advierte por un instinto de supervivencia. Ésta sería una explicación etológica.

¹⁵ Sobre la necesidad de vivir la mentalidad totémica para entenderla, nos dice Malaxecheverría: "A falta de una mentalidad prelógica, no logramos comprender semejante discurso; nos parecería de una lógica perfecta si, como los primitivos, poseyéramos los presupuestos de una psiquis proyectada. Pero, precisamente, no es así: no podemos imaginar que los animales nos imiten, o que se agiten en el interior de nuestra psiquis; que puedan —aunque sea de modo muy diferente— hablar o adivinar nuestros pensamientos".

Ahora bien, desde una perspectiva psicológica, los tótems resultan, en cierto modo, receptáculos de pulsiones; suelen cargarse con elementos anímicos. Se trata de una energía pulsional, o una potencia vital, pasional, etc. Estas cargas pueden verse incluso como fuerzas aprovechables; pero para aprovecharlas se necesita cierto conocimiento; para vencerlas una cierta predisposición. El hombre que las aproveche será el iniciado, el sabio, el astrólogo, el alquimista, etc. El hombre que las venza será el hombre arrojado, valiente y puro; en una palabra, el *héroe*. Las fuerzas, pues, pueden tener direcciones contrarias. El monstruo es tremendamente rico en implicaciones psíquicas, muchas de ellas incluso contrarias; muestra de ello es que produce dos sentimientos encontrados: repulsión y fascinación.

Esa fuerza que contienen los tótems es la que los hace sagrados; para bien y para mal. Pueden tener funciones protectoras; es una curiosa mezcla de fuerza religiosa superior y una identidad entrañable; de esta manera "a base de esta mezcla de temor a lo superior y confianza en lo absolutamente cercano, no pueden explicarse, pero sí entenderse, el culto a los animales y el totemismo"¹⁶. Un ejemplo de esto lo tenemos en las *nagas* hindúes —naguis cuando son hembras, y que son serpientes mitológicas. Se dice que los habitantes primitivos "adoraban la serpiente como animal totémico [...] acabaron identificándose con los animales"¹⁷. La fuerza del animal en cuestión es frecuentemente aprovechada con fines protectores: a dicho animal se le asignan funciones apotropaicas. Revelador resulta el

Bestiario medieval, (ed. de Ignacio Malaxecheverría), Madrid, Siruela, 1993, p. 201.

¹⁶ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología...*, p. 66.

¹⁷ HEINZ MODE, *Animales fabulosos y demonios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 117.

hecho de que estas nagas también desempeñan papeles de guardianes contra el mal en los portales¹⁸.

El monstruo es también producto. Una probable causa de la aparición del monstruo dentro del aparato psíquico quizás sea la de la estrecha relación psicológica que suele darse entre el niño y el animal, al cual, el niño llega a considerar como su igual, mucho más igual que un adulto humano, por ejemplo. Esta relación no siempre es afortunada, en ella surgen problemas y, tal vez, de éstos surjan los monstruos:

En este acuerdo entre el niño y el animal surge a veces una singular perturbación. El niño comienza de repente a sentir miedo de ciertos animales y a evitar el contacto e incluso la vista de todos los representantes de una especie dada. Se nos presenta entonces el cuadro clínico de la zoofobia, una de las afecciones psiconeuróticas más frecuente de esta edad y quizá la forma más temprana de este género de enfermedades¹⁹.

Sería muy útil observar más sobre la "monstrificación" de los animales en consideración del cambio de polaridad respecto a la consideración que se le tenga. Es ambivalente, pasa de lo positivo a lo negativo y viceversa; valdría la pena ahondar más en el tema, pero la extensión del trabajo no nos lo permite.

Al revisar el concepto de tótem, encontramos de nuevo la idea de la *otredad*, y por tanto de identidad. El hombre se da cuenta de su *yo*, pero también de lo *otro*, de lo que como él *es*, pero que el sujeto mismo no *es* del todo; toma consciencia de lo que no es él, pierde en gran medida la idea que tiene de sí mismo como absoluto, pero comparte, en la misma medida, la coincidencia "divinal" que tiene, conjuntamente, con el tótem.

¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁹ SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1828.

MONSTRUO ANTITÓTEM

Si bien, en muchos aspectos, el monstruo es lo contrario a un tótem, también es verdad que el monstruo funciona en numerosas ocasiones como un antitótem:

Cuando el tótem es un animal peligroso y temido, se admite que respeta a los miembros del clan que lleva su nombre.

El animal tótem defiende y protege a los miembros del clan.

El animal tótem predice el porvenir a sus fieles y les sirve de guía.

Los miembros de una tribu totemista creen con frecuencia hallarse enlazados al animal tótem por un origen común (*Ibid.*, p. 1811).

Se llega incluso al grado en que la víctima de un ataque de un animal totémico es apartada de la tribu; es decir, si es verdad que el animal atacó a un miembro del clan, dicho ataque no pone en duda la identidad de la tribu con el tótem, sino la identidad de la víctima con la tribu.

Pues bien, como podemos observar en los puntos citados, nos damos cuenta de que la fuerza de ese animal totémico puede volverse contra los mismos integrantes de la tribu. En vez de protegerlos, hace exactamente lo contrario: los ataca. Se requiere del héroe para restablecer el orden, para liberarse de aquella fuerza desatada. Otro punto de coincidencia es el de la predicción de acontecimientos futuros tanto por parte del tótem como del monstruo. El monstruo anunciará, casi exclusivamente, sucesos desafortunados y grandes tragedias. Da la impresión, en ocasiones, que el monstruo que en un momento dado tiene a bien asolar una comarca, anteriormente era un ser protector, que por alguna razón se ha salido de control.

TABÚ

Sabemos que el monstruo restringe actos reprimiéndolos. Incluso el monstruo apotropaico, el defensor de recintos, lo hace contra el enemigo. Pues bien, en el ámbito del totemismo tenemos también que existe el *tabú*, restricciones de actos; restricciones de origen incierto:

Las restricciones tabú son algo muy distinto de las prohibiciones puramente morales o religiosas. No emanan de ningún mandamiento divino, sino que extraen de sí propias su autoridad [...] Las prohibiciones tabú carecen de todo fundamento. Su origen es desconocido (*Ibid.*, p. 1758).

Denota el tabú, sobre todo, el carácter de sagrado o impuro del ser u objeto del cual se trate. Al decir *sagrado* o *impuro*, nos referimos no tanto a la oposición de contrarios como a su conciliación, y la ambivalencia de la carga significativa hacia ese objeto que al ser sagrado es 'intocable'. Es intocable porque posee una fuerza especial que puede hacer daño a aquel que no esté del todo preparado. Este tipo de fuerza es denominada con varios nombres; uno de ellos es *maná*. *Maná* es la fuerza mágica emanada de la divinidad y de la que son portadores sacerdotes y jefes. Se trata de una fuerza poderosa y debido a ese poder se le debe tener respeto y precaución, puesto que puede ser peligrosa. El héroe y el chamán son los seres preparados para poder hacer uso de, o frente a, esa fuerza peligrosa.

Habremos de recordar aquí las confusas y oscuras indicaciones que Wund ha dado sobre la doble significación de la palabra 'tabú': sagrado e impuro. A su juicio, la palabra 'tabú' no significaba primitivamente ni lo sagrado ni lo impuro, sino sencillamente aquello con lo que no se debía entrar en contacto (Cf. *Ibid.*, p. 1790).

Para Freud, sin embargo, siempre tuvo dicha palabra la ambivalencia antes mencionada: sagrado-impuro (*Ibid.*, p. 1794):

Para nosotros, presenta el tabú dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro. En polinesio, lo contrario de tabú es *noa*, o sea lo ordinario, lo que es accesible a todo el mundo (*Ibid.*, p. 1758).

Uno de los fines del tabú es el de "Proteger a los seres humanos contra el poder o la cólera de los dioses o de los demonios" (*Ibid.*, p. 1759). Dicho poder debe ser preservado, temido, cuidadosamente manejado. A fin de que no resulte dañino, se implementan unas prohibiciones. Las prohibiciones son varias; una de ellas, casi natural, es la de matar, y a ésta va unida fuertemente la de la prohibición de la sangre²⁰. La prohibición es un cerco al ejercicio de una facultad. La facultad es de suyo gratificante, y más tentadora cuando está prohibida. Al respecto tenemos varios mitos y leyendas, como aquella de la Biblia en la que todo aquel que volteaba era convertido en sal, o la historia de Orfeo que incluso habiendo conseguido vencer a Hades para sacar del mismo infierno a Eurídice, su amada, la pierde para siempre por no cumplir el mandamiento expreso de no voltear. También tenemos la leyenda de Lady Godiva, esposa de un alto funcionario que le prometió escuchar sus ruegos

²⁰ "El imaginario del vampiro nos revela, con una pesadilla de la vigilia, dos de los terrores que, con apetencia y fascinación, acosan desde el principio de los tiempos al humano ser: la muerte y la sexualidad, lo decíamos; terrores que se articulan con dos de las metáforas de la alteridad: la metamorfosis y la sangre, ser otro y devorar al otro". "El *Levítico*, por su parte, advierte a las tribus de Israel de la impureza y la fuerte interdicción sobre la sangre. Consumir sangre se hace así apropiación del otro por medio de la mancha, de la perversión". VÍCTOR BRAVO, "El imaginario del vampiro", *Bajo Palabra*, pp. 2-3 (Caracas, 19 de marzo de 1995), p. 3.

de no subir los impuestos, ya de por sí asfixiantes para el pueblo, si es que ella accedía a cabalgar desnuda por el pueblo; todos los habitantes acordaron encerrarse en sus casas para no verla, y así fue, con la sola excepción de un sastre que a causa de su desobediencia, cuenta la leyenda, quedó ciego. Una característica de varios monstruos es la de que pueden matar con su sola vista. Al parecer, esta característica tiene estrecha relación con la prohibición de ver algo. El monstruo es depositario de una gran potencia; el héroe puede canalizar dicha potencia de una manera conveniente; pero debe tener en cuenta la gran fuerza con la que está tratando. La fuerza es sagrada. De manera que:

Las cualidades negativas o terribles de los espacios sagrados tales como el hecho de que sean, bien, inaccesibles, o bien, peligrosos, estén guardados por monstruos, o cualquier otra particularidad necesaria deben explicarse por la morfología 'terrible' de lo sagrado que puede ser un tabú, lo peligroso *per se*, etc., y viceversa²¹.

SOCIOLOGÍA DEL TABÚ

También se han dado motivos de índole sociológico para la aparición del tabú. Wund citado por Freud aclara sobre los orígenes del tabú:

Pero las fuentes verdaderas del tabú deben ser buscadas más profundamente que en los intereses de las clases privilegiadas; 'nacen en el lugar de origen de los instintos más primitivos y a la vez más duraderos del hombre; esto es, en el temor a la acción de fuerzas demoniacas'²².

Entonces, va cobrando forma, a partir de ese estado primigenio, el tótem:

²¹ MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1984, p. 344.

²² SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1762.

Poco a poco va constituyéndose el tabú en un poder independiente, desligado del demonio, hasta que llega a convertirse en una prohibición impuesta por la tradición y la costumbre y, en último término, por la ley. "Pero el mandamiento tácito disimulado detrás de las prohibiciones tabú, las cuales varían con las circunstancias de lugar y tiempo, es originariamente el que sigue: 'guárdate de la cólera de los demonios' "23.

Otro supuesto móvil sociológico de la aparición del tabú es por el parentesco. "Nos hallamos aquí en presencia de la *exogamia*, el famoso y enigmático corolario del totemismo" (*Ibid.*, p. 1814). Esto recuerda, en las novelas de caballerías, al héroe venido de tierras lejanas y que casa con la heredera de un rico reino. Otra consideración en ese mismo sentido es la que da Propp, y que tiene la función social de favorecer la práctica exogámica: "El protagonista busca esposa en países lejanos, y no en el suyo. Es posible que se trate de un reflejo del fenómeno de la exogamia: probablemente, por alguna razón, no era posible tomar esposa dentro del propio ambiente"24. Acaso se deba, en el fondo, a la conveniencia biológica de contar con variedad en el material genético. De cualquier modo, me inclino, sin embargo, a que la respuesta se encuentra inmersa más en el ámbito psicológico que en el social.

EJEMPLO DE LA SERPIENTE COMO TÓTEM

El águila y la serpiente

Resulta interesante abordar el estudio del motivo, tan extendido por todas partes, de la lucha entre el águila

23 "El hombre, el animal o el lugar sobre el que recae un tabú son demoniacos, pero no sagrados, y, por tanto, tampoco impuros, en el sentido ulterior de esta palabra". *Ibid.*, pp. 1762-1763.

24 VLADIMIR PROPP, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974, p. 22.

y la serpiente. Tal parece que no se juzga importante el hecho de por qué casi nunca gana la serpiente, como lo es también el hecho de por qué nadie suele preguntárselo. Tal vez sea porque el águila nos simpatiza mucho más. Si ésta es la respuesta, podemos seguir preguntando ¿por qué el águila nos simpatiza mucho más? Tal vez se deba simplemente al hecho de que el águila suele ganar la luchas contra las serpientes; o tal vez nos sentimos identificados con el águila. No debemos soslayar el hecho, al parecer trivial, de que a la serpiente se le desprecia y al águila se le admira en un número considerable de culturas. No en todas, por supuesto, pero sí en un inmenso número de ellas. Esto hace que en la emblemática se retome el sentimiento general, y que a su vez se difunda y se generalice más ese primer sentimiento generalizado.

Para Wittkower el tema del águila y la serpiente es importante porque transluce, según él, los cambios (no intercambios) y las transmisiones del tema de una cultura a otra. Estoy de acuerdo con este autor en cuanto afirma que la lucha sostenida entre el águila y la serpiente es una lucha entre el bien y el mal.

Pero debemos preguntarnos ¿en qué nos basamos para asignar un valor moral a los animales?, ¿cómo lo hacemos? La verdad es que lo hacemos casi instintivamente. Además, si recordamos que la moral es la costumbre, para el efecto nos será de gran ayuda la etología. El secreto (que no es secreto) está en los animales mismos y en la percepción que el hombre tiene de ellos. La universalidad de dicha percepción lleva a plantear su origen en alguna parte de la psique humana independiente, en gran medida, de la cultura, es decir, en lo que sería una escena ideal natural del hombre.

Considero que el dragón es ambivalente, según la cultura, porque es, en cierta medida, mezcla de ave y reptil, de águila y serpiente. Esa fusión se ve claramente

en *Quetzalcóatl* (de *quetzal*, pluma, y *cóatl*, serpiente) la serpiente emplumada, una deidad azteca de bastante importancia. Este tipo de emblemas adquiere mayor relevancia en las culturas en las que consideran importante la 'conciliación de los contrarios'. Los chinos y los aztecas tienen gran interés en la conciliación de elementos antagónicos. Es de todos conocidos los símbolos del equilibrio entre el Ying y el Yang. Menos conocido, pero no menos interesante, es la preocupación de los pueblos prehispánicos por la conciliación de los contrarios. Recordemos que en Occidente triunfan religiones de origen semítico, las cuales tienen un marcado carácter maniqueo. Mientras en Oriente el dragón es ambivalente, e incluso mucho más positivo que negativo, el dragón aparece en Occidente con un carácter nefasto. Este punto lo señala Borges de la siguiente manera:

En Occidente el dragón siempre fue concebido como malvado. Una de las hazañas clásicas de los héroes (Hércules, Sigurd, San Miguel, San Jorge) era vencerlo y matarlo. En las leyendas germánicas, el dragón custodia objetos preciosos²⁵.

Continuando con la serpiente y el águila, observamos que aquélla constantemente aparece vencida a los pies de ésta; se trata de una situación lógica y natural ya que el águila posee armas ofensivas en sus garras. Pero obedece también a una interpretación simbólica. Casi se puede decir que entre más digna es el águila, y más grande la diferencia con la serpiente vencida, la cabeza del ave rapaz se mostrará más elevada con respecto de la del ofidio. De manera similar esto mismo ocurre con las imágenes de los santos (San Jorge, San Miguel) o de Cristo o de la Virgen misma cuando apare-

²⁵ JORGE LUIS BORGES, *Manual de zoología fantástica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 64-65.

cen venciendo al diablo representado en un dragón. La imagen de la Virgen, por ejemplo, no se presta para mostrar un combate contra el dragón, por lo tanto aparece siempre pisando al dragón vencido, pisándolo despreocupadamente. Esto comprueba la valoración de nivel, asignando valores positivos o negativos según la posición en el plano vertical.

En los rituales de capitulación o simplemente de presentación, el cambio de nivel corporal es significativo. Ante el monarca se inclina la cabeza, se dobla el cuerpo, se hinca, se postra y se besa su calzado; casi es lo mismo ante dios. Esto es universal. No se hace sólo en la Castilla medieval, por ejemplo, ni los mongoles fueron sus inventores; se trata de un comportamiento tan extendido que puede decirse que es universal y si es universal, debe tener componentes filogenéticos. Pues bien, sabemos que algunos animales proceden de una manera análoga y en numerosas ocasiones, hasta parecida²⁶. Se trata, en realidad, de *señales de apaciguamiento*, que es como las llaman los estudiosos de la conducta animal; dichas señales están extendidas no sólo en las culturas humanas, sino incluso entre otras especies. Entonces cabe preguntarse: ¿el hombre aprende de los animales o por sí mismo se comporta como ellos?, ¿o ambas cosas?

Sabemos que el simbolismo de la serpiente es fuertemente ctónico y fundacional, y por lo tanto, tiene funciones totémicas. Se encuentra a la serpiente como figura importante en la cosmogonía de culturas diversas. Aparece en este papel tanto en la cultura escandinava como en la japonesa, por poner sólo unos ejemplos. "La óctuple serpiente de Koshi atrocemente figura en los mitos cosmogónicos del Japón"²⁷. Lo mismo sucede en la mitología o en el arte mexicano, o en el nórdico, entre otros muchos, en donde la serpiente

²⁶ Vid. HÉCTOR SANTIESTEBAN, "Animalia...".

²⁷ JORGE LUIS BORGES, *Manual...*, p. 112.

tiene un lugar primordial. La serpiente fue deificada. Son comunes los sacrificios humanos a la 'serpiente-dios' en diversas latitudes. Se ha dicho que: a) La serpiente es falo. b) La serpiente mata. c) La serpiente se renueva. De ahí que no sea raro el hecho de que la serpiente quede ligada conceptualmente a los fenómenos de vida y muerte. De ahí que las figuras teráticas estén vinculadas fuertemente con la serpiente. Así, de la serpiente, Jung señala que: "los gnósticos la asimilaban al tronco cerebral y la médula, constituyendo un excelente símbolo de lo inconsciente que expresa su presencia repentina, inesperada, su interposición brusca y temible"²⁸. La serpiente es un elemento ligado a la Tierra, a la madre Tierra; proviene de esto su carácter de auspiciadora de la fundación de ciudades. El elemento ctónico y fundacional de las serpientes queda bien expresado en el siguiente ejemplo: los aztecas llegan al altiplano de México provenientes de un lugar mítico llamado Aztlán. Los antiguos habitantes del altiplano, comunidades ya establecidas y dominantes, les asignan un lugar para establecerse llamado Copilco, en donde habitan innumerables serpientes, con el fin de que las serpientes acabaran con los aztecas. La sorpresa fue grande cuando, pasado algún tiempo, fueron a ver cómo iba todo y se dieron cuenta que en lugar de que las serpientes acabaran con los aztecas, los aztecas se nutrían de las serpientes y estaban acabando con ellas. Esto no queda sólo ahí, sino que México-Tenochtitlan se funda en 1325 donde encontraron el símbolo revelado al jefe de los aztecas en un sueño: un águila devorando a una serpiente sobre un nopal. El simbolismo celeste y ctónico es claro, como lo es, asimismo, la conjunción de ambos con el predominio del primero. Como señalé anteriormente, dicho simbolismo se encuentra en la figura de una de sus deidades

²⁸ EDUARDO CIRLOT, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1985, p. 408.

principales: Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, la unión del aire y la tierra, del día y la noche, la armonía de los contrarios.

Este carácter totémico de la serpiente no es privativo de la cultura azteca, ni mucho menos; veamos cómo se encuentra en otras culturas con el siguiente ejemplo griego:

Síbaris era el padre de una joven llamada Alia, que se unió a un monstruo en un bosque sagrado de la diosa Artemis. De esta unión nació la estirpe de los 'Ofiogeneis', los 'hijos de la serpiente', que habitaban la región de Pario, en el Helesponto. Este pueblo curaba las mordeduras de las serpientes por medio de hechizos. Se contaba también que el fundador de la raza de los Ofiogeneis era una serpiente metamorfoseada en hombre²⁹.

Además del carácter fundacional-ctónico, observamos la posibilidad de la cópula de un humano con un monstruo (posteriormente veremos la unión de un dios y un héroe con una monstrea) y la progenie numerosa y fuerte de la que son capaces.

Vistos los susodichos ejemplos, que complementan lo expuesto anteriormente, podemos pasar a revisar otros puntos.

CATARSIS Y MONSTRUOS

Desde un punto de vista psicoanalítico, podemos decir que la figura del monstruo está *cargada* con los aspectos más negativos, llámense desmesura, lujuria, fealdad, injusticia, crueldad, engaño, violencia, etc. Al ser cargado con todo lo anterior, y tomando en cuenta su posterior destrucción, podemos afirmar que este tipo de monstruos tiene un carácter de 'chivo expiatorio'.

²⁹ PIERRE GRIMAL, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona, Paidós, 1986, p. 478.

Cuando se destruye al monstruo, se verifica una catarsis, una liberación de los pecados del héroe, de la sociedad, de la humanidad entera. Parece que debiera seguirse el siguiente axioma: 'el monstruo debe ser sacrificado'.

Ha quedado claro en páginas anteriores que el monstruo cumple con importantes funciones psíquicas. Gracias a ello podemos exorcizar muchos peligros interiores. El monstruo soluciona problemas y necesidades del aparato psíquico. Son utilizados como vehículo de miedos y frustraciones; como reafirmadores de personalidad. El monstruo también es un freno de descontentos y un apremio a la resignación. El monstruo sublima temores³⁰. Queda claro que con estos ejemplos y cuestiones las bondades del método psicoanalítico aplicado a la literatura son sólidas. La propuesta de aplicar el método psicológico a la obra poética en un sentido amplio, y sobre todo a la literatura folklórica, es expresada claramente desde Freud:

Nada tiene de sorprendente el que también el psicoanálisis pueda demostrarnos la importancia que nuestros cuentos populares han adquirido en la vida psíquica de nuestros niños. En algunas personas el recuerdo de sus cuentos favoritos sustituye los recuerdos de la propia infancia; los cuentos se han convertido, simplemente, en recuerdos encubridores³¹.

Pues bien, considerando lo anterior podemos proseguir. El mundo anímico se puede dicotomizar senso-

³⁰ "I Greci sublimarono parecchie paure istintive tramite i mostri della loro mitologia, i loro satiri e centauri, sirene e arpie, ma riuscirono a razionalizzare quelle paure anche in un modo diverso, non religioso, attraverso l'invenzione di stirpi mostruose e di animali che immaginavano viventi nelle lontane zone orientali, soprattutto nell'India". RUDOLF WITTKOWER, *Allegoria e migrazione dei simboli*, Turin, Einaudi, 1987, p. 84.

³¹ SIGMUND FREUD, "Sueños con temas de cuentos infantiles", en *Obras completas*, vol. 9, p. 1729.

rialmente como placentero o displacentero, como amor y odio. Esta dicotomía ha sido utilizada por las religiones a lo largo de la historia humana. Está presente, asimismo, en las diversas manifestaciones culturales del hombre; en las artes es patente ese juego de percepciones. En la novela de caballerías es evidente, por ejemplo, el principio de amor del caballero por su dama, amor que lo hace más poderoso; por otro lado, está el odio personificado en el monstruo al cual tiene la imperiosa necesidad de combatir. De esta manera, podemos hablar en el mismo sentido en otras manifestaciones culturales. El psicoanálisis, las religiones y hasta las filosofías son partícipes de ese mismo principio; así, "el deseo de vivir (*eros* o *libido*, correspondiente al *kama* budista, 'deseo') y el deseo de la muerte (*thánatos* o *destrudo*, que es idéntico al *mara* budista, 'hostilidad o muerte') son las dos tendencias que no sólo mueven al individuo desde su interior sino que animan para él el mundo que lo rodea"³².

Tenemos que los impulsos afectivos del héroe se dividen y se polarizan: cariño obsesivo hacia la amada; odio obsesivo hacia el monstruo y sobre el encantador malvado o enemigo. El héroe es en este sentido una especie de alambique (o de olla de presión) en el que coexisten fuertes flujos pulsionales que necesitan encontrar salida. Veamos qué nos dice el psicoanálisis al respecto. Freud señala:

Un tal exceso de cariño es un fenómeno corriente en la neurosis, sobre todo en la neurosis obsesiva, elegida por nosotros como término de comparación, y su origen ha llegado a hacérsenos perfectamente comprensible. Este exceso aparece siempre en aquellos casos en los que junto al cariño predominante, existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad, o sea siempre que nos hallamos ante un caso típico de ambivalencia afectiva. La hostilidad queda entonces ahogada por un desmesurado incremento

³² JOSEPH CAMPBELL, *El héroe...*, p. 152.

del cariño, el cual se manifiesta en forma de angustiosa solicitud y se hace obsesivo, pues de otro modo no sería capaz de cumplir su función de mantener reprimida la corriente contraria inconsciente³³.

El inconsciente influye en el cuento y éste, a su vez, influye en aquél, en un juego de retroalimentación mutua:

¿Cómo aparecen los lobos encaramados en el árbol? A esto asocia el paciente un cuento que había oído contar a su abuelo [...] La impresión que estos cuentos le causaron se manifestó en el pequeño soñante por una verdadera zoolofobia, que únicamente se diferenciaba de otros casos análogos porque el animal temido no era un objeto fácilmente accesible a la percepción [...] Si para mi paciente el lobo había sido sólo el primer sustituto del padre, cabe preguntarse si el cuento del lobo que devora a los cabritos y el de *Caperucita Roja* tienen por contenido secreto algo distinto del miedo infantil al padre³⁴.

En cierto modo observamos aquí que el monstruo tiene la misma función que el lobo del cuento: representa la figura del padre.

MONSTRUO, PADRE Y TIRANO

El monstruo sería, desde una psicología funcional, un padre cargado negativamente; la personificación del padre en su vertiente malvada. Aquí quiero recordar lo visto anteriormente en el apartado dedicado a tótem y monstruo. Si el monstruo tiene numerosas semejanzas con el tótem, resulta entonces lógica la siguiente afirmación de Freud: "El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en realidad, una

³³ SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1778.

³⁴ SIGMUND FREUD, "Sueños...", pp. 1732-1733.

sustitución del padre"³⁵. Por su parte, Propp parece no darse cuenta de las implicaciones psicológicas que encierran las siguientes afirmaciones:

En el cuento ruso, el panorama completo del combate comprende dos momentos fundamentales, dos ejes. El primero es el combate en sí, el otro la persecución de la serpiente hembra y su intento de engullirse al héroe, que ha matado a su marido o a su hijo³⁶.

El monstruo puede representar la figura del padre. Una idea lleva a la otra. Se pueden

hacer resaltar dos interesantes coincidencias de nuestro caso con el totemismo; la completa identificación con el animal totémico y la actitud ambivalente con respecto a él. Basándonos en estas observaciones nos creemos autorizados para sustituir en la fórmula del totemismo el animal totémico por el padre³⁷.

La universalidad del fenómeno está perfectamente expresada en las siguientes líneas:

La figura del Monstruo-Tirano es conocida en las mitologías, en las tradiciones populares, en las leyendas y hasta en las pesadillas, en todo el mundo, y sus características son esencialmente las mismas. Él es el avaro que atesora los beneficios generales. Es el monstruo ávido de los voraes derechos del 'yo y lo mío'. Los estragos por él provocados están descritos en la mitología y en el cuento de hadas y son de universales consecuencias dentro de sus dominios³⁸.

Es satisfactorio el hecho de que esto resulte muy coherente con todo el plantamiento anteriormente ex-

³⁵ SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1837.

³⁶ VLADIMIR PROPP, *Las raíces...*, p. 329.

³⁷ SIGMUND FREUD, *Tótem y tabú*, p. 1831.

³⁸ JOSEPH CAMPBELL, *El héroe...*, p. 22.

puesto; sabemos que vamos por buen camino. Ahora bien, prosiguiendo con el estudio, podemos observar que la lucha entre padre e hijo entraña un esfuerzo restaurador del orden. El padre sería, para la psique del hijo, el usurpador. "Desde este punto de vista el ogro tirano no es menos representativo del padre que el anterior emperador del mundo cuya posición usurpó, o que el héroe brillante (el hijo) que ha de suplantarlo. Él representa lo estable, así como el héroe es el portador de los cambios". (*Ibid.*, p. 313). Vemos cómo Campbell, a quien se deben las líneas anteriores, presenta la misma hipótesis que hemos venido barajando. Profundizando en la cuestión cabe preguntarse: ¿por qué motivo el héroe lucha contra el monstruo?, ¿por qué el hijo contra el padre?

Para decirlo en términos directos: el trabajo del héroe es exterminar el aspecto tenaz del padre (el dragón, el que pone las pruebas, el rey ogro) y arrebatar de su poder las energías vitales que alimentarán el universo. "Esto puede hacerse de acuerdo con la voluntad del Padre o en su contra. Él [el padre] puede 'decidir su muerte, para el bien de sus hijos' o bien pudiera ser que los Dioses impusieran la pasión sobre él, haciéndolo su víctima propiciatoria. Estas doctrinas no son contradictorias, sino diferentes maneras de decir una y la misma historia; en realidad, el matador y el dragón, el sacrificador y su víctima, son solamente una mente detrás de bambalinas, donde no hay polaridad de contrarios, pero mortales enemigos en la escena donde se presenta la eterna guerra entre los Dioses y los Titanes. En cualquier caso, el Padre Dragón es una Plenitud, que no merma por lo que le arrancan ñi crece por lo que recobra. Él es la muerte, de quien nuestra vida depende; y a la pregunta '¿la Muerte es una o muchas?' se pronuncia la siguiente respuesta: 'Es una, porque una está aquí, pero es muchas en cuanto está también en sus hijos' "³⁹.

³⁹ Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, citado por CAMPBELL en *El héroe...*, pp. 313-314.

Visto lo anterior vemos reforzado lo dicho en el apartado pasado: el monstruo puede ser considerado también, en ocasiones, como un tótem tabuado. En esta tesitura, el monstruo presenta otra significación, que sería acorde a la estructura del aparato psíquico del sujeto; es el *yo* y es el *otro*, es el *padre*:

Porque el aspecto de ogro del padre es un reflejo del propio ego de la víctima, derivado de la sensacional escena infantil que se ha dejado atrás, pero que ha sido proyectada para el futuro [...] La reconciliación no consiste sino en el abandono de ese doble monstruo generado por el individuo mismo; el dragón que se piensa como Dios (superego) y el dragón que se piensa como Pecado (el *id.* reprimido). Pero esto requiere abandonar la unión al yo mismo y eso es lo difícil. El individuo debe tener fe en la misericordia del padre y debe confiar en esa misericordia (*Ibid.*, p. 122).

Por poner un solo ejemplo, todo esto lo encontraremos expresado claramente en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, obra en la que encontramos una lucha de hijo-padre con la superación afortunada en la que al final el padre tiene misericordia de su hijo, pero también el hijo ha tenido misericordia del padre; tiene lugar una reconciliación consigo mismo. En ella opera un conflicto crucial entre padre e hijo que finalmente se resuelve como una delegación de poderes. Por otra parte, la obra está llena de alusiones a monstruos. Los monstruos en la obra no son accesorios, cumplen con una composición fuertemente entretrejida. Pero esto ya se verá con más detenimiento.

IMAGINACIÓN Y SUEÑOS

Emblema CLXXXII, Que cualquier invención es antiquísima.

Viejo de Palene, Proteo, que tienes naturaleza de actor. ¿Por qué unas veces son tus miembros de hombre y otras de animal? Dime, vamos, cuál es la causa de que te conviertas en todas las cosas y no tengas ninguna figura fija.

—Es signo de vejez: me muestro desde los siglos más remotos y cada cual me imagina como mejor le parece.

ALCIATO, *Emblemas*.

Como es de esperarse, la imaginación juega un papel muy importante en la creación y en la recreación del monstruo. En muchos textos de literatura folklórica es rara la descripción detallada de dragones, grifos y esfinges; se omiten como si las figuras de estos seres fueran de sobra conocidas por todos, o como si el autor de la obra en cuestión dejara como tarea a la imaginación del lector oyente la figuración y recomposición del monstruo. Es frecuente la confianza en la superioridad de la imaginación del receptor para crearse monstruos a partir de una referencia general y que ese monstruo resulte, por personalizado, más monstruoso, válgase la redundancia, más eficazmente monstruoso. Pues bien, una vertiente fenomenológica en la que la imaginación es expresada con inusual libertad es el sueño; los seres soñados son recompuestos con la mayor libertad imaginable; por ello los sueños se han constituido como un punto de confluencia de monstruos. Los sueños son un campo en el que los monstruos afloran e interaccionan. Además, las uniones con monstruos resultan, para algunos, figuraciones oníricas. Tal es la posición de Van der Leeuw: "la unión con un ser demoníaco (Melusina; en el Islam, matrimonio con *jinn*s, en

Escandinavia con *Troldos*, en los países celtas con *hadas*) debe entenderse como suceso onírico⁴⁰.

Desde tiempos inmemoriales, se ha querido ver en las figuraciones oníricas indicios del porvenir. Por ello, los sueños han jugado un papel importante en las disquisiciones adivinatorias y filosóficas. No será raro encontrar que sueño, adivinación y monstruos tengan puntos en común. Ahora bien, el sueño no es sólo expresado durante el sueño. Numerosos aspectos de creaciones —recreaciones— poéticas son, puede decirse, oníricas.

Los sueños, dentro de su libertad, sin embargo, siguen ciertos patrones. Patrones de repetición y por lo tanto susceptibles de estudio. Variadas han sido las opiniones de lo que dicho estudio debe comprender. Existió, pues, la disciplina que estudiaba los sueños, la *Oneirocrítica*, materia que, habiendo sido olvidada, o al menos, soslayada durante siglos, a finales del siglo XIX retoma un nuevo empuje con las obras de Freud. Los estudios retomarán las ideas de los clásicos, pero el planteamiento será novedoso. Hay que precisar que los sueños y sus interpretaciones continuaron aquí y allá a lo largo de los siglos que van desde Artemidoro a Freud, pero de manera dispersa. Tenemos el caso de Lope de Barrientos que citaremos más adelante.

Tratar de los sueños es indispensable en este estudio teratológico. El sueño es la expresión del inconsciente y es fuente de la que manan deseos, frustraciones y monstruos. Nietzsche, en *Humano demasiado humano*, dice: "En nuestros años atravesamos el pensamiento de toda la humanidad primaria. De la misma manera en que el hombre razona en sus sueños, razonaba en su etapa primera hace miles de años... El sueño nos retrotrae a las etapas primitivas de la cultura humana y nos da un medio para entenderlas mejor"⁴¹.

⁴⁰ GERARDUS VAN DER LEEUW, *Fenomenología...*, p. 131.

⁴¹ Citado por Jung y a su vez por CAMPBELL, *El héroe...*, p. 24.

El propio Campbell señala la importancia que tiene el mito y el sueño en la psique humana, y la necesidad de estudiar estructuras y constantes para llegar a un mejor entendimiento del hombre; pero no se debe equiparar mito y sueño, aunque se originen en las mismas fuentes:

Las metáforas por las que viven y a través de las cuales operan, han sido cobijadas, buscadas y discutidas por siglos, aun por milenios; han servido a sociedades enteras, y lo que es más, han sido las mantenedoras del pensamiento y de la vida. Los patrones culturales han tomado de ellos su forma⁴².

Algunos consideran a los sueños como un método de conocimiento, pero para otros los sueños son transmitidos por demonios y por ello son engañosos⁴³. Debe por tanto tenerse cuidado con los sueños e interpretaciones. Hubo toda una polémica sobre la supuesta divinidad o la demonicidad de los sueños⁴⁴. Hippolytus señala que los demonios enviaban sueños para distraer a voluntad⁴⁵. Sin embargo, en la Biblia existen ejemplos de sueños como revelación. Es siempre recordado el pasaje en el cual José los interpreta en Egipto. [*Gen.*, 41, 1-36]

Para algunos, no sólo los hombres sueñan, pero los sueños de los hombres pueden predecir el futuro, los de

⁴² *Ibid.*, p. 234.

⁴³ "Despite all of the foregoing testimony to the conviction that dreamspeech is angelic, some in late antiquity did not share this perspective. As Lane Fox (*Pagans and christians*) has observed, 'To the jews, demons were not the ambiguous intermediaries whom pagans placed between gods and men; they were outright agents of evil, the troupe of Satan himself' ". COX MILLER, *Dreams in Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 63.

⁴⁴ "Theological polemic within the Christian community itself also provided a basis for linking dreams and demons". *Ibid.*, p. 64.

⁴⁵ "the demons said to be senders of dreams", *ibid.*

los animales, difícilmente. Lope de Barrientos asevera que "las animalias sueñan pero sus sueños no son ni pueden ser tan ciertos como los de los hombres"⁴⁶. Él considera que los sueños pueden ser causados (y reflejan las cosas por venir "advenideras" (*Ibid.*, fol. 25r^o-25v^o).

Artemidoro es uno de sus más insignes y antiguos maestros. En su *Onerocriticón o Interpretación de los sueños* señala las diferencias entre los distintos tipos de sueños. "La visión onírica se distingue del ensueño en que la primera, cuando se produce, es un indicio de lo que acontecerá, y el segundo de lo que existe en el presente"⁴⁷.

La función admonitoria de los sueños ha sido atribuida a éstos desde tiempos muy remotos, y se ha constituido como un método para las predicciones. Artemidoro nos señala que:

La visión onírica es un movimiento o una invención multiforme del alma que señala los bienes y los males venideros. Por ser esto así, el alma predice cuanto sucederá con el transcurso del tiempo, tarde o temprano, y todo lo expresa a través de unas imágenes naturales y apropiadas, llamadas elementos, por considerar ella que en el intervalo nosotros podremos conocer el futuro, una vez instruidos por medio del razonamiento (*Ibid.*, p. 76).

Los *démones* pueden servir de vínculo entre dios y los hombres y hablarnos por medio de sueños. Tenemos entonces el sueño por revelación. Plutarco establece un mapa cósmico, en el cual los fenómenos debidos a este tipo de revelaciones se encuentran en el

⁴⁶ LOPE DE BARRIENTOS, *Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinanzas y agüeros* (Universidad de Salamanca. ms 2096), fol. 23v.

⁴⁷ ARTEMIDORO, *La interpretación de los sueños*, Madrid, Gredos, 1989, p. 73.

ámbito de la luna⁴⁸. Por ejemplo, Philo⁴⁹, utiliza la imagen del sueño de Jacobo en el Génesis 28:12-16 en la que los ángeles ascienden y descienden por una escalera que conecta al cielo y la tierra. Aunque para algunos, como puede verse en la tradición judía, no son ángeles sino demonios quienes se comunican en los sueños, y tienen por ello una valoración muy negativa⁵⁰.

Cicerón, en *De divinatione*, deriva adivinación de *divi* 'dioses' y la gente que la practica estaría cerca de la divinal virtud.

In the particular instance of divination by dreams, divine power is within human reach because the soul, the locus of dreaming, is derived from the gods. One part of the soul — the part that presides over the senses— cannot be separated from the actions of the body; but the part that has reason and discernment is strongest when it is most distant from the body⁵¹.

Cabe señalar que la idea de la separación del alma del cuerpo se aproxima en algo a la idea de la metempsicosis.

Cicerón considera que existen tres principales maneras de adivinación: una resulta de la naturaleza de un alma para conectarse con la divinidad, la segunda es que en el aire vagan almas que hacen visible la verdad, y la tercera es que los dioses conversan con los que duermen⁵².

Por otra parte, la idea de la adivinación no se entendería sin la idea de destino. Si no existe un desti-

⁴⁸ "Dreams are one of the expressions of the daemonic imagination. On his cosmic map, Plutarch located all daemonic phenomena, including dreams, in the region of the moon", COX MILLER, *Dreams...*, p. 56.

⁴⁹ *De somniis* 1.148.

⁵⁰ Fox citado por COX MILLER, *Dreams...*, p. 63.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² *Ibid.*

no que se tiene que cumplir, entonces ¿qué podremos adivinar? Las preguntas son variadas, pero todas trascendentes. Por ejemplo: ¿es la vida una sucesión de hechos aleatorios?, ¿estoy aprisionado por el futuro?, ¿tengo libertad de acción?, ¿estoy salvado o condenado *a priori*?, ¿puedo siquiera saberlo? Dios en el cristianismo, y algunos dioses en el paganismo (Nornas) tienen conocimiento directo del devenir. Los hombres pueden recibir esa facultad por parte de la divinidad, o pueden acceder a ese conocimiento a partir de signos (*signa*), si éstos son interpretados correctamente.

Arnaldo de Vilanova en su *Nova expositio visionum quae fiunt in somniis* se muestra como un buen onerocrítico, y considera que los médicos deberían practicar esta disciplina, y admite la influencia de los planetas en el alma humana⁵³.

Bizancio se constituye como un centro cultural importante, en donde se estudia, entre otras cosas, los sueños y su interpretación. Es importante en ese sentido la obra atribuida a Achmet, el *Onerokritikon*⁵⁴. En esta obra, los animales —y los monstruos— tienen una función importante.

La influencia de la tradición es clara y de esperarse: la sección del manual de Achmet (*Onerokritikon*) dedicada a los animales puede compararse con bestiarios antiguos como el *Physiologos*. Junto con burros, puercos, gorriones y lobos, encontramos en los sueños imperiales al águila, y al león al igual que el dragón; el camello y el elefante daban un toque exótico (*Ibid.*, p. 624).

⁵³ Cf. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1978, p. 602.

⁵⁴ "el *Onerokritikon* (*Llave de los sueños*) de Achmet; el autor es misterioso, pero la obra, compuesta entre 813 y fines del s. xi, añade nuevas observaciones al material antiguo", EVELINE PATLAGEAN, "Byzantium in Tenth and Eleventh Centuries", en *A History of Private Life*, vol. I, p. 564.

Tenemos ejemplos de la exposición del porvenir por medio de sueños en la literatura. Por citar sólo un ejemplo, ya que no tenemos espacio para otros, nos encontramos en el *Cantar de Roldán* que Carlomagno tiene visiones cuando está durmiendo; se trata de visiones premonitorias:

Toda la noche el ángel permanece a su lado:/ mediante una visión, le pone sobre aviso/ sobre una batalla que se hará contra él [...] En gran dificultad ve estar a sus caballeros:/ osos y leopardos se los quieren comer,/ y serpientes y víboras, dragones y demonios,/ y grifos hay también, al menos treinta mil:/ todos sobre los francos se lanzan a la vez [...] procedente de un bosque le viene un gran león] con aspecto perverso, muy orgulloso y fiero/ que encima de su cuerpo se abalanza y ataca: ya se están abrazando los dos para la lucha, mas no se sabe quién gana ni quién vencido cae⁵⁵.

Carlomagno en otro sueño revelatorio:

tenía un oseznó atado a dos cadenas./ Veía treinta osos venir de las Ardenas/ y todos se expresaban como si fuesen hombres,/ y decían al rey: '¿Señor, dadnos el oso,/ pues no tenéis derecho a guardarlo con vos;/ pariente nuestro es, debemos ayudarlo'. Allí llega un lebrél al palacio corriendo/ que, dejando a los otros, acomete al mayor/ sobre la verde hierba, lejos de los demás./ Allí contempla el rey un horrendo combate,/ mas no puede saber quién vence y quién no. He aquí lo que el ángel ha mostrado al barón. Carlos sigue dormido hasta que el día es claro. (*Ibid.*, v. 2557).

Hemos citado ya a Lope de Barrientos, en su *Tratado del dormir y despertar y del soñar y de las adivinancas y agüeros*, afirma que también las animalias sueñan, no obstante, les resta todo poder predictivo, en contrapo-

⁵⁵ *Cantar de Roldán*, CLXXXV, Madrid, Cátedra, 1983.

sición con los sueños de los hombres. En este contexto, los sueños pueden ser causados (y reflejan las cosas por venir "advenideras" (*Ibid.*, fol. 25r^o-25v^o). También habla de los espíritus buenos y malos, y de las artes mágicas que estarían relacionadas con lo visto anteriormente (*Ibid.*, fol. 40). Dice que unos doctores nigromantes afirman que si uno conoce los nombres de los ángeles y de las esferas celestes, ellos, de manera cierta responderán a las preguntas que se les formulen sobre cosas venideras (*Ibid.*, fol. 40v). Pero finalmente el libro lo va a negar, ya que los teólogos, según dice Lope de Barrientos, afirman que los ángeles no saben el futuro. La adivinación es pecado mortal según este autor⁵⁶.

Ciruelo, en su *Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones*, arremete también contra la adivinación por medio de los sueños:

hazemos saber que los sueños vienen a los hombres por tres causas principales, es a saber por causa natural, por causa moral, y por causa Theological: mas por qualquiera causa que vengan, no es licito por ellos juzgar de las cosas de acaecimiento por casos de fortuna, que han de venir a los hombres.

Considera que los sueños son provocados por la predominancia de uno de los humores corporales (no ejemplifica el sanguíneo, y deja expuestos sólo tres humores) o del aire que se seca, se humedece, se enfría o se calienta. Sólo en la causa teologal los sueños pueden develar el futuro o más altos significados; para afirmar tal cosa se basa en los sueños que aparecen en el Antiguo y Nuevo Testamentos: San José, los Reyes Magos, en que se les aparece un ángel hablando en nombre de dios; pero también habla de Baalam al que

⁵⁶ *Ibid.*, fol. 43v. Tipos de adivinación, Lope de Barrientos, fol. 45r.

el diablo se le aparece en sueños. Afirma que es difícil para una persona normal discernir cuándo se trata de uno u otro, ya que el diablo es muy sutil en engañar.

Así se expone frecuentemente el problema, tal vez porque los estudiosos siempre prefieren que las cosas sean racionalizables y que los fenómenos puedan ser estudiados, para lo que es necesario que sean causales y no casuales, así se arguye una causalidad. Es esta idea de causa-efecto la que produce al mismo tiempo la de hado y destino⁵⁷. A su vez, la idea del destino refuerza la de la teleología. Los estoicos en su entendimiento del término destino, veían una estructura que aprisionaba a los hombres en el devenir; el mundo tiene significado y el acontecer tiene una razón fuera de la aleatoriedad⁵⁸. De esa manera, el significado de la vida puede desentrañarse, y el sueño puede revelárnoslo. El sueño será metáfora, será *poiesis*.

Para Martin Lutero "The Stoic-divinatory notion of the 'future' was a cosmic or spatial metaphor for an inevitability which unfolds...". "He concludes that divination by dreams was a 'literate reading of the objective signs of the world as ordered by the syntax of fate' "⁵⁹. Gran parte de los sueños premonitorios son vistos en obras trágicas.

Los sueños pueden tener también una función epistemológica.

As a daemonic language —that is, as a medium of exchange between an ideal world (of the gods) and a flawed world (of human beings)— the dream can provide a discourse for articulating the need for finer tuning of the sensibilities. (*Ibid.*, p. 58).

⁵⁷ "In fact, Quintus argues, things happen by fate, which is defined as 'an orderly series of causes in which cause is linked to cause and from each cause an effect is produced' (tomado de Cicerón *De divinatione*). COX MILLER, *Dreams...*, p. 53.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

El sueño no es, entonces, una serie de imágenes incoherentes, es también una propuesta cognoscitiva, y una visión del mundo. Platón ofreció al mundo una de las metáforas del conocimiento más poderosas de las que se tenga noticia: la metáfora de la caverna. En parte por ello hay quien asegura que "es, sobre todo, a lo largo de la tradición neoplatónica, por donde la humanidad prosigue su voluntad de sueño, de imaginación"⁶⁰. Según esta visión tenemos como punto contrapuesto a Aristóteles: "Vamos llegando a la conclusión de que la permanencia del sueño se afianza precisamente cuando la fuerza de la tradición clásico-aristotélica empieza a desvanecerse" (*Id.*).

Puede decirse que existen sueños personalizados y sueños colectivos. Ambos son simbólicos y susceptibles de interpretación. Cuando la misma interpretación personal acaece reiteradamente, se constituyen en sueños colectivos; y los sueños colectivos devienen en mitos. "El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado; tanto el mito como el sueño son simbólicos del mismo modo general que la dinámica de la psique"⁶¹.

La manera de comprender los sueños e interpretarlos ha sido, tradicionalmente, el reducir sus elementos principales en unidades de significación. Cada unidad significa un concepto más o menos preciso, y esa precisión aumenta conforme aparecen otros elementos acompañantes que le dan rumbo a esa significación primaria. La onerocrítica deviene en una especie de llave simbólica. Pero debemos tener cuidado de no prestar atención al sueño sólo como único escape de imaginación. Freud expresa lo anterior de la siguiente manera: "El simbolismo no pertenece especialmente a los sueños, sino más bien a la imaginación inconsciente,

⁶⁰ GUILLERMO DÍAZ-PLAJA, *Los monstruos y otras literaturas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1967, p. 29.

⁶¹ JOSEPH CAMPBELL, *El héroe...* p. 25.

particularmente a la de los pueblos, y se encuentra en condiciones más desarrolladas en cuentos populares, mitos, leyendas y en los continuos absurdos de la conducta de los pueblos que en los sueños⁶².

Veamos ahora qué observaciones hace Artemidoro con respecto a los sueños con monstruos:

Por otra parte, conviene tener presente que cuantos seres hay monstruosos, completamente irreales y sin posibilidad de existir de acuerdo con la razón a la luz del día —como el Hipocentauro, Escila y otros similares— transforman las esperanzas en vanas y sin efecto⁶³.

Una pista importantísima de la relación inconsciente del héroe y el monstruo, en particular el dragón y la gran serpiente, se puede apreciar en la siguiente idea de Artemidoro: “Las serpientes que se transforman en hombres indican a los Héroe y a las que lo hacen en mujeres a las Heroínas” (*Ibid.*, p. 437).

Soñar con un animal marino en su ambiente natural no favorece a nadie, salvo que se trate de un delfín [...] Todo ejemplar que parece fuera de la mar y de un elemento líquido es una buena señal: de hecho, será ya incapaz de causar daño [...] Por el contrario, soñar con un delfín fuera del mar, constituye un mal vaticinio: supone que se verá morir a un ser querido (*Ibid.*, p. 230).

Veamos un ejemplo de esto en la literatura. En la novela de caballerías encontramos ejemplos interesantes respecto a los sueños. En el *Espejo de príncipes y caballeros*, observamos que el emperador Trebacio se duerme de ‘dulce sueño’:

⁶² SIGMUND FREUD, *La interpretación de los sueños*, cap. VI, citado por CAMPBELL en *ibid.*, p. 25.

⁶³ ARTEMIDORO, *La interpretación...*, p. 286.

Y aún no había pasada media hora que dormía quando soñava que vio la princessa Briana su señora ir presa en poder de dos jayanes, los más fieros y desemejados que en su vida uviesse visto, y que ella, viéndolo, le dava voces quela acorriessse⁶⁴.

Este sueño es admonitor de lo que inmediatamente sucede: "Y no le salió todo a burla su grave sueño, porque luego sintió un grande ruido [...]" (*Id.*).

E mirando por quien guardava el carro, vio ir en su guarda dos grandes e desemejados gigantes con sendas hachas en las manos, los cuales ivan a pie detrás del carro, con tan fiero semblante que grande espanto ponían a quien los mirava (*Ibid.*, p. 65).

Finalmente, Trebacio los vence en contienda, y así sabemos que son hechicerías: "Mas como todo aquello por arte de encantamiento se hiciesse" (*Ibid.*, pp. 67-68).

Podría ser esto motivo de un estudio pormenorizado; lamentablemente, lo dejaremos para otra ocasión más propicia. Baste ahora señalar que todas estas observaciones pueden verificarse con sorprendente similitud, lo que demuestra que los postulados van en buen camino.

El hombre crea a los monstruos a partir de sus temores y de sus sueños. El hombre plasma también en el monstruo lo que él no quiere ser, pero que le ronda dentro de sí mismo. Ya Le Goff⁶⁵ advierte lo anterior cuando se pregunta: "Quand les Occidentaux rê-

⁶⁴ DIEGO ORTÚÑEZ DE CALAHORRA, *Espejo de príncipes y cavalleros*, ed. de D. Eisenberg. [Zaragoza, Esteban Nagera, 1555], Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos castellanos), 1975, t. I, p. 64.

⁶⁵ JACQUES LE GOFF, "L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique". en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Francia. Gallimard, 1977, p. 298.

vaint d'Indiens mi-partis, mi-hommes, mi-bêtes, n'était-ce pas leurs propres complexes qu'ils projetaient dans ces monstres fascinants et troublants?"

Es evidente la importancia psicológica del monstruo; la actuación de este tipo de seres en el aparato psíquico humano tiende a ajustar ciertos desequilibrios, abalanzar pulsiones, hacer coincidir los antagonismos en el campo de la idea de cada uno de los estudios de la mente. Los monstruos manan del inconsciente y se plasman tanto en sueños como en mitos, como en literatura; es importante no perder de vista lo anterior para librarnos de la puerilidad que se le suele atribuir al ser terático, y logremos obtener luces de las obscuridades psíquicas que alumbren también a la obra artística.

HÉCTOR SANTIESTEBAN

Universidad Nacional Autónoma de México.